



Globalisation et communalisation : le cas des populations traditionnelles

Florent Kohler

► To cite this version:

Florent Kohler. Globalisation et communalisation : le cas des populations traditionnelles. Des catégories et de leurs usages dans la construction sociale d'un groupe de référence : Race, ethnie, communauté, Dec 2006, Paris, France. halshs-00259966

HAL Id: halshs-00259966

<https://shs.hal.science/halshs-00259966>

Submitted on 4 Mar 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

→ COLLOQUE : Des catégories et de leurs usages dans la construction sociale d'un groupe de référence : « Race », « ethnie » et « communauté » aux Amériques (MASCIPO-UMR 8168, décembre 2006, Paris)

Globalisation et communalisation : le cas des populations traditionnelles¹

Florent Kohler

« On édicte une loi, on l'applique, elle ne produit aucun effet, le mal subsiste. Voilà bien une question qui pourrait aiguïser les curiosités oisives, donner lieu à une enquête pédantesque, à une collecte fastidieuse de documents et d'observations – (...). Tu épargnes à tes semblables tout ce grand étalage ; toi, tu diras simplement : Avant de réformer la loi, réformons les mœurs ! – Et cette phrase synthétique, transparente, limpide, tirée du pécule commun, résout plus rapidement le problème, et pénètre dans les esprits comme l'éclat du soleil. »

J.M. Machado de Assis, « Théorie du Médailleur » (1881)

Dans son exposé intitulé « *De la "communauté" aux "populations traditionnelles" : aspects de la modernité amazonienne* », Roberto Araújo retrace l'émergence historique et idéologique d'une catégorie de population au statut flou – *caboclos, ribeirinhos, caiçaras, caipiras* – population rurale à la lisière de l'autochtonie et de la société nationale. Il constate que la prévalence du discours socio-environnemental est une source inépuisable de malentendus, parmi les populations rurales du Brésil, indigènes ou « traditionnelles ». Il existe en effet, depuis une trentaine d'année, une véritable hégémonie de cette rhétorique qui a permis l'émergence d'un discours commun entre les populations rurales et les organismes (gouvernementaux et non gouvernementaux) chargés des questions de protection de la nature. Or les concepts tels que « biodiversité », « développement durable », ne font pas forcément appel, des deux côtés, aux mêmes catégories mentales et sémantiques : il y a toujours, dans l'appropriation réciproque des croyances et des concepts, des *resignifications*.

Roberto Araújo concentre sa réflexion sur la catégorie « communauté traditionnelle » élevée au rang d'entité juridique et administrative, comme réponse politique au développement non maîtrisé de l'Amazonie. Confier l'exploitation des ressources forestières à ceux qui la pratiquent depuis plusieurs générations semble en effet aller de soi, mais le problème réside, suggère Araújo, dans la substantivation de l'adjectif « traditionnel » qui, supposé qualifier une pratique, en vient à caractériser une population, comme le relevaient également, en 1999, Carneiro da Cunha et Almeida.

Mes commentaires seront fondés sur l'expérience acquise lors de deux terrains différents, le premier, celui de la Terre Indigène Pataxó du Mont Pascal, extrême-sud de Bahia, et l'autre, celui de la Terre Indigène Uaçá, nord de l'Amapá, qui compte quatre ethnies : Karipuna, Palikur, Galibi Marworno et Galibi Kaliña. Je me focaliserai d'abord sur le concept de communauté comme unité discrète pour l'enquête anthropologique – je suggère que l'on se focalise plutôt sur l'unité familiale, ou « groupe domestique », une communauté n'étant de fait, à chaque instant de son existence, qu'une configuration particulière des différentes familles qui la constituent. J'aborderai ensuite la question centrale du rapport qu'entretiennent « communalisation » et « globalisation », dont le point d'articulation se trouve, comme l'indique Araújo, dans les « sphères de médiation » entre communauté, *município*, gouvernement régional et national, ONG et instances internationales.

En renonçant à appréhender ce que les Grenand appelaient une « identité insaisissable » (1990), pour se concentrer sur des modes d'organisation sociale et des pratiques de

¹ Commentaire de la communication « *De la "communauté" aux "populations traditionnelles" : aspects de la modernité amazonienne* » par Roberto Araújo – *Ethnologue - MPEG-MCT*

subsistance qui valent à certaines collectivités humaines de déroger au droit commun de la propriété privée et de l'administration territoriale, Roberto Araújo propose davantage qu'une simple approche « constructiviste » ou « déconstructionniste ». Le terme « population traditionnelle », dérivant idéologiquement du concept de « communauté » tel qu'il s'est forgé depuis la fin du XIXe siècle (Tönnies, Weber), est certes un terme connoté, de même que la désignation « tribu », par exemple, sous-tend une représentation qui n'est pas neutre de l'ensemble désigné. L'exposé de Roberto Araújo s'attache à montrer comment une catégorie de population, les collecteurs d'hévéa, de noix du Brésil, les pêcheurs, et plus généralement les populations dites « riveraines » (*ribeirinhas*), jusque là considérée comme en marge – « comme s'ils avaient grandi dans un autre pays », dit l'écrivain Euclides da Cunha, cité par l'auteur – se voit soudain élevée au rang de dispositif essentiel de la construction territoriale, de l'intégration nationale, et de la gestion environnementale des gouvernements brésiliens de ces vingt dernières années.

Araújo souligne le rôle de l'Eglise d'après le concile Vatican II dans la définition politique de la *communauté*, terme qui se charge idéologiquement lors du régime militaire par le passage d'une catégorie sociologique à l'émergence d'une catégorie politique (la *communauté ecclésiale de base*), présentée, dans un contexte de réforme agraire, comme alternative au modèle de développement capitaliste fortement associé au régime dictatorial. On note un processus similaire dans la constitution de l'Indigénisme au Brésil, c'est-à-dire l'investissement du champ de l'ethnologie amérindienne par des opposants au régime militaire. La période de dictature (1964-1985) rendra ainsi audible, paradoxalement, les laissés-pour-compte du Miracle brésilien, et leur permettra de s'organiser en sujets collectifs. Le rapport entre religion et organisation sociale était déjà souligné dans les études de Galvão et Wagley (années 50-60) : rôle des confréries dans le réseau de solidarité locale, partage du travail et préparation des fêtes de saints. Mais Galvão et Wagley n'occultaient pas le fait qu'en dépit d'un fonctionnement centré sur le groupe, il existait une intégration verticale au marché, par la présence de commerçants en charge de la revente des produits d'extraction. Le glissement idéologique se produit lorsque ces groupes sont définis en opposition avec la société coloniale, puis nationale, fondée sur la main d'œuvre servile et l'exploitation prédatrice des ressources naturelles (usage de subsistance, non mercantile, comme alternative au système capitaliste, « géophagique » - Droulers, 2001).

C'est ainsi, selon Araújo, que se perpétue une perception dichotomique du processus d'expansion territoriale. Ce qui change, observons-le au passage, c'est la charge idéologique attribuée à chacun des pôles de la dichotomie : jusqu'au milieu du XXe siècle, l'occupation de vastes territoires par des populations indigènes ou simplement rurales était perçue comme faisant obstacle au progrès. La perception s'est totalement inversée aujourd'hui, et Roberto Araújo montre très clairement à quel point cette inversion est liée à l'émergence d'un « modèle socio-environnemental » grâce auquel la communauté acquiert une existence politique et juridique, sous la désignation de « populations traditionnelles » organisées en Réserves d'Extraction. Et cette inversion s'est produite grâce à la construction idéologique de la figure du « paysan anticapitaliste », préférant aux rapports de domination et à une économie verticale des rapports de solidarité, et une société d'échange de biens et de services identiques.

Araújo montre comment, dans le cas brésilien, le modèle de développement fondé sur des bases « traditionnelles » - respect de l'individu et du milieu – s'élabore à mesure que les exigences environnementales émanant des bailleurs de fond deviennent coercitives – ces exigences étant elles-mêmes dues aux alertes successives lancées par des leaders ethniques ou syndicaux épaulés par des ONG. Le PP G7, la Banque Mondiale durcissent les conditions d'obtention de fonds de développement, en même temps que l'attention se tourne vers les projets alternatifs, où le principe même de propriété individuelle est remis en cause au profit

de « l'appropriation agro-écologique » par un ensemble de familles réunies en communautés, sommées de perpétuer les « connaissances ou les pratiques des populations et sociétés régionales » (p.9)

Ce postulat, qui permet d'intégrer les RESEX au réseau des Unités de Conservations (comme UC d'usage direct - Décret n°4340 du 22 août 2002), vient bien entendu se heurter à la réalité : lorsque la situation l'exige, lorsqu'existe un débouché pour certain produit, le caboclo amazonien n'hésite nullement à se lancer dans des pratiques prédatrices, comme l'observent Florence Pinton et Laure Empereire (1992) ou les Grenand (1990). Cela pour une raison simple, relevée par Araújo : la dichotomie exploitation capitaliste prédatrice / usages traditionnels respectueux des hommes et du milieu ne relève pas du domaine de la réalité, mais de l'idéologie. Ce qui amène Araújo à adopter la proposition de « pacte socio-environnemental » développée par Almeida et Carneiro da Cunha en 1999, une modalité contraignante, qui ferait la part entre vision bucolique des « peuples de la forêt » et exigence de conservation.

Communauté et/ou Familles ?

Le terme communauté - *Gemeinschaft* - est employé en 1887 par Ferdinand Tönnies pour caractériser les sociétés préindustrielles, un terme repris par l'Ecole de Chicago pour qualifier une collectivité envers laquelle on se sent des devoirs « structurés par un sentiment d'appartenance qui sous-tendent des liens de solidarité » (Chassaigne, 2001). Il semble aller de soi que cette définition s'applique, au Brésil, à des réalités fort différentes, du village amérindien au *quilombo*, de l'*assentamento* de paysans sans terre à la réserve d'extraction. La communauté est une donnée du réel, d'autant plus qu'elle connaît aujourd'hui une manifestation concrète, un ancrage territorial identifiable autour des bâtiments en dur que sont l'école et le poste de santé.

Trois critères sont fréquemment avancés pour démontrer la pertinence de cette définition, qui se fonde sur le sentiment d'appartenance résultant en une solidarité communautaire. Il s'agit de l'institution du *compadrio*, de l'existence de confréries, et bien sûr des activités collectives, en particulier les travaux agricoles, exigeant la mise en commun des moyens matériels et humains. Ces trois critères présupposent qu'une stabilité existe au sein du groupe – une thèse défendue dès les années 50 par Wagley et Galvão, en opposition à Darcy Ribeiro qui voyait en les populations *caboclas* un phénomène transitoire, une étape dans l'intégration des Amérindiens à la société nationale. Sans entrer dans une polémique déjà ancienne, on peut citer l'étude de Gow (1991) sur le « sang mêlé » pour défendre, ou tout au moins approuver, l'idée que la co-résidence équivaut à une forme de parenté, par les liens qu'elle suscite : il y aurait communauté dès lors qu'existeraient des liens sociaux transcendant les liens de parenté. Mais si l'on y regarde de plus près – Roberto Araújo donne à ce sujet l'exemple très éclairant d'une douzaine de famille dont le « retour à la forêt » échoue en raison, apparemment, de la dispersion des plants d'hévéa – cette communauté qui s'impose d'elle-même, qui s'auto-désigne volontiers ainsi, est-elle une catégorie pertinente pour les sciences humaines et sociales, ou bien n'est-elle qu'un modèle d'organisation résultant d'une imposition de l'Etat ?

Je suis quant à moi frappé de voir qu'à la question « combien d'habitants y a-t-il dans ce village ? », posée au sein d'une population rurale, qu'elle soit « autochtone » ou « traditionnelle », l'interlocuteur répondra toujours en évoquant le nombre de *familles*, et non pas le nombre d'habitants. Ce sera donc notre premier commentaire : doit-on considérer la communauté comme unité discrète dans le monde amazonien et le monde caboclo en général, ou bien doit-on déplacer le champ d'investigation vers le groupe domestique ? En d'autres termes, sans aller jusqu'à dire, comme Darcy Ribeiro, que la communauté *cabocla* est une étape sur le chemin de « l'intégration », je suggère, d'accord avec Tiphagne (2005) qu'elle est

un *monde intermédiaire* par essence, ensemble instable, en perpétuelle mutation, et que l'appréhender de manière purement synchronique peut nous mener à un défaut d'optique.

L'institution du compadrio

La relation de *compadrio* (« compérage ») est la première qui vienne à l'esprit pour qualifier les solidarités qui s'exercent indépendamment des liens de sang ou de mariage ; elle constitue une forme d'alliance fondée sur l'institution catholique du baptême.² Le choix du parrain établit une relation réciproque entre celui-ci et le père de l'enfant.

Delaunay (1984 : 48) a parfaitement montré comment, dans le Ceará colonial, l'institution du *compadrio* s'est établie à la suite de l'éclatement des groupes indigènes et de leur dispersion : « Dans sa logique conquérante, le bœuf impose l'agriculture aux Indiens afin de réduire les terres nécessaires à leur subsistance. Or, cette sédentarisation est inégalement acceptable selon les tribus, très difficile pour les chasseurs-collecteurs du sertão semi-aride, déjà ancienne pour les Tupi des zones humides. Le bugre (guerrier) meurt, le caboclo (métis), lui, survivra. (...) Le métissage du caboclo n'est pas tant racial que culturel, il résulte d'une nécessité économique : la sauvegarde de l'économie domestique – la caboclisation – indispensable à l'économie pastorale incapable d'assurer la reproduction physique de ses producteurs. »

La sauvegarde de l'économie domestique autour de la famille, sous la pression coloniale et la diminution de la taille des groupes, a entraîné la mise en place d'un système d'interdépendance (*compadrio*) permettant de recréer des groupes d'entraide. Le noyau familial rétréci ne suffisant plus à garantir la survie de ses membres (faute de force de travail et de terres suffisantes), il lui fallait nouer des alliances avec les colons s'étant récemment accaparé les terres. Ce phénomène s'observe encore de nos jours : il est de tradition, dans l'extrême sud de Bahia, que les *fazendeiros* offrent un bœuf lors des fêtes indigènes, bœuf élevé sur des terres dont ces mêmes indiens ont été spoliés. Ce bœuf est certes offert à la « communauté », mais à y regarder de plus près, il l'est en fait à une famille particulière avec laquelle le fazendeiro est lié. Cette famille prévient ainsi tout risque de reconquête de la fazenda en question, en mettant dans la balance son poids relatif au sein du groupe. La loyauté envers le parrain de l'enfant, dans ce cas, l'emporte sur l'intérêt collectif.

L'institution du *compadrio*, prégnante dans toutes les sociétés rurales du Brésil, montre ainsi comment on peut transcender la communauté territoriale par des alliances avec des étrangers ou des puissants, gages d'une bonne éducation donnée aux enfants et d'un coup de pouce financier ou autre (le *pistolão* ou « piston »). Cet élément propre aux microsociétés *caboclas* ne se limite pas, il est vrai, au choix d'un parrain, comme l'a démontré Tassinari (2003) à propos des Karipuna de l'Uaçá (Nord de l'Amapá) ; à l'heure de choisir ou d'accepter un gendre transparaît également le désir ambivalent de « ne pas éparpiller le sang » tout en se ménageant des alliances parmi les autres groupes indigènes ou parmi les membres de la société nationale, voire de la Guyane française toute proche.

L'institution du *compadrio* est donc un phénomène dynamique qui s'inscrit dans une stratégie d'alliances ; les solidarités communautaires ne vont pas de soi : elles sont modulables et peuvent être contrebalancées par des liens contractés à l'extérieur.

Confréries, fêtes de saints

Comme le montre Araújo, le surgissement de la communauté comme catégorie politique est due à l'investissement de l'Eglise catholique, cherchant à créer des « communautés

² Notons qu'existe fréquemment un équivalent indigène – le *jware* et *upiaregi* (accoucheur et accoucheuse) chez les Guayaki (Clastres, 1972 : 39), ou si l'on considère uniquement le lien privilégié, la relation *Iepê* chez les Wayãpi, qui est une « amitié extérieure » (Grenand P., 1980, p.138).

ecclésiales de base », dans la lignée des organisations locales que sont les confréries. Certes, les fêtes de saints sont l'occasion d'un gigantesque effort collectif, suivi d'un moment de sociabilité privilégiée. Les Pataxó évoquent avec nostalgie le temps « d'autrefois » où les fêtes de saints étaient organisées par la communauté entière, chacun apportant sa contribution. Mais, disent-ils, *ce n'est plus le cas aujourd'hui*. Et de fait, tant chez les Pataxó que chez les Karipuna ou Galibi-Marworno, la fête d'un saint particulier, y compris le saint patron du village, voit son organisation confiée à une ou plusieurs familles *festeiras* auxquelles incombe l'intégralité de cet effort. Cette subdivision des tâches est l'occasion de rivaliser de générosité, en battant le rappel des *compadres* extérieurs. Comme le fait observer Tassinari (2003 : 336), les saints jouent ainsi un rôle politique non négligeable à l'intérieur des communautés. Par « rôle politique », entendons l'usage qui peut être fait du choix d'un saint patron et de la décision de célébrer la fête de tel ou tel saint. Chez les Pataxó de Barra Velha, par exemple, a été introduite la coutume de fêter la Saint Benoît³, du fait de l'importance numérique de la famille Bento au sein de ce village. Les fastes de cette célébration, assumée exclusivement par les membres de cette famille, sont aussi l'occasion pour les Bento d'affirmer leur poids démographique et politique. Les fêtes catholiques n'ont donc pas uniquement vocation à souder la communauté : elles se prêtent à de multiples usages, et peuvent rendre visibles les lézardes dans l'apparent monolithisme.

Un autre élément qui semble fondamental, dont Wagley et Galvão ne pouvaient faire état en leur temps, est le surgissement, dans les années 70, des églises évangéliques. Michael Löwy (2000) signale que l'investissement du clergé catholique dans les communautés rurales durant les années de plomb de la dictature (1968-1974), a entraîné une répression et une persécution des prêtres qui laissa le champ libre aux prédicateurs protestants, le plus souvent Nord-Américains, dont la venue fut encouragée par le régime militaire. La conversion à l'Évangélisme de groupes entiers, dont Grossi (2004) a montré comment, chez les Pataxó, elle se propageait d'abord au sein d'une même famille, puis par les liens de mariage, signifie la conversion à un idéal de réussite individuelle, en totale contradiction avec « l'esprit communautaire ». Boyer (2002) signale un phénomène similaire chez les *quilombolas*. Mes propres observations, menées à Coroa Vermelha (Porto Seguro) dans une famille Pataxó convertie à l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu, m'ont mené à la conclusion que l'Évangélisme, s'il n'entraîne pas l'écclatement des familles, les réorganise en fonction d'un projet économique – par exemple la production et la vente d'artisanat – dans une démarche entrepreneuriale qui exclut de fait les membres extérieurs à elles.

Dans l'Uaçá, enfin, la conversion à l'évangélisme des Indiens Palikur a entraîné une proscription de l'alcool et des danses sans lesquels aucune fête digne de ce nom ne peut avoir lieu : le lien social peut alors se déliter à mesure que le groupe domestique s'investit dans une logique de subsistance qui lui est propre.

Lien social et ancrage territorial

Enfin, et c'est là l'illusion d'optique que nous évoquions, l'histoire locale contredit souvent l'idée d'ancienneté d'une communauté. Les regroupements sont dus parfois à une force d'agrégation sociale, mais ils résultent bien souvent d'une imposition extérieure.

Parfois, c'est le cas dans l'Uaçá, mon terrain actuel, la constitution des communautés fut une imposition du SPI, afin d'optimiser le réseau scolaire et d'assistance médicale. Dans le cas des Galibi Marworno, ce regroupement a été accepté, pour former l'agglomération de Kumarumã (2000 habitants) mais chaque famille conserve un lien exclusif avec les anciens abattis, situés dans les îles fluviales de l'Uaçá ; de plus, l'organisation sociale demeure marquée par les notions de « race » (les porteurs du nom) et de « *hã* », le rang, c'est-à-dire le

³ Le nom du Saint a été changé pour respecter l'anonymat de la famille.

groupe domestique qui est aussi un groupe de travail (Tassinari, communication orale, 2006). Chez les Palikur et les Karipuna, occupant cette même Terre Indigène, la domiciliation familiale le long des bras de fleuve (*igarapés*) continue de prévaloir. Même dans les cas où des regroupements sont effectués, pour des raisons de commodité (proximité avec la ville d'Oiapoque, dans le cas du village karipuna de Manga), on constate bien souvent que l'organisation par quartiers correspond aux unités domestiques : une rue ou un bloc de maison est le territoire d'une famille (parents, enfants célibataires, filles mariées et gendres). Les Pataxó sont quant à eux issus du regroupement forcé des populations rémanentes du sud de Bahia dans la deuxième moitié du XIXe. Malgré la sédentarisation, l'évangélisation et la conversion à l'agriculture, on constate que l'idéal pataxó consiste à avoir plusieurs maisons ou points de chute, les séjours au village n'étant que transitoires si l'on emploie l'échelle temporelle appropriée (une vingtaine d'années). L'analyse de Suzana Mattos Viegas (2001) confirme l'extrême mobilité des Indiens ou caboclos du Nordeste brésilien. Elle propose une conception du territoire en circuits et lignes ouvertes, où priment les visites et l'échange, et non pas l'enfermement.

D'accord avec elle, il me semble pertinent de considérer, plutôt que l'enracinement des individus, la manière dont s'organisent ces « circuits », c'est-à-dire l'ensemble des déplacements habituels à un individu et à son ménage : on verrait ainsi que l'appartenance locale est une réalité dynamique, qui recouvre des lieux parfois éloignés dès lors qu'un membre proche de la famille y réside (Kohler, 2006, à paraître). Il peut s'agir, comme le dit Viegas, de visites, mais il s'agit le plus souvent de réseau économique, les membres d'une famille cherchant à s'assurer le contrôle et la distribution d'un type de produit, les fratries se répartissant en des lieux stratégiques : dans le village de Boca da Mata, on extrait et transforme le bois en écuelles et autres objets artisanaux ; les finitions sont effectuées à Barra Velha, et la distribution à Coroa Vermelha, ville proche du centre touristique de Porto Seguro. L'expression « Ici nous sommes tous parents » qu'emploient les Pataxó (expression qui donne son titre à la thèse de Grossi, 2004) ne doit pas nous induire en erreur : l'impression de solidarité tous azimuts qui se dégage de l'observation d'un village est due, en réalité, au fait que les familles sont extrêmement vastes. Même s'il est probable que tout habitant d'un village pataxó a des liens de sang, à plus ou moins grande distance généalogique, avec les autres habitants, les solidarités qui s'exercent sont le résultat d'un choix conscient, et ciblé : les travaux collectifs (*mutirões*) ne concernent pas indistinctement tous les membres du groupe, mais uniquement les membres de la famille à laquelle on s'identifie.

Il se dessine ainsi une tendance très nette à se constituer en ensembles autonomes, en deux ou trois générations, jusqu'à éclatement de la structure familiale et la création de nouveaux foyers de dispersion. La même configuration semble prévaloir chez les Krenak du Minas Gerais (issus des Botocudos) au long du XXe siècle, et des Pankararu de Bahia, qui constituent autant de nouveaux groupes ethniques (Pankaré, Pankararé) qu'il y a de scissions au sein des familles⁴. Un chef de famille quitte son groupe d'origine, fonde un nouveau foyer en un lieu donné, et ce faisant, se l'approprie ; ses fils s'installent aux alentours ; dès lors, ce groupe familial peut connaître un développement florissant, agrégeant autour de lui de nouvelles familles, ou la dispersion, selon la capacité du chef de famille à nouer des alliances et à maintenir ses fils ou ses gendres dans le cercle d'interdépendance⁵. Cette tendance est toutefois contenue par le fait que les Terres Indigènes dans le Nordeste sont exiguës.

⁴ Une remarque au passage : il semble que les mécanismes de scission des groupes indigènes reposaient, avant l'évangélisation, sur une structuration en clans ou en groupes rituels – comme c'était le cas chez les Maxakali, dont seraient issus les Pataxó (Paraíso, 1998). Le mécanisme seul serait demeuré, en cohérence avec la thèse de Delaunay, autour de la plus petite unité sociale ayant survécu, c'est-à-dire la famille étendue.

⁵ Notons que Philippe Léna décrit un phénomène similaire dans la dynamique des fronts pionniers.

Dans le cas des réserves d'extraction, comme dans celui des populations indigènes rémanentes, l'adhésion au syndicat, la participation à la confrérie, peuvent être considérées comme des étapes, de simples épisodes dans un parcours marqué par la mobilité. A la lecture des entretiens cités par Araújo, il saute en effet aux yeux que la question se situe au niveau des structures familiales de bases, les dynamiques de groupes s'articulant en fonction de ces priorités – qu'il nous suffise de relever les occurrences du terme « famille » dans la citation suivante, extraite de la communication de Roberto Araújo : « *Il s'agissait non plus de partager des lots **entre des familles** d'agriculteurs qui, de ce fait, accéderaient individuellement à la propriété, mais d'établir un bail pour **un ensemble de familles** (...). Les familles acquerraient, en tant qu'associées d'un concessionnaire responsable du paiement d'une rente annuelle à l'Etat, des droits sur les produits de l'extraction forestière. L'aire serait destinée (...) aux activités extractivistes, encore que des "activités complémentaires ayant pour but la subsistance des associés **et de leurs familles**" soient tolérées.* »

La « migration familiale autour d'un projet commun » vantée par le Secrétaire aux Forêts et à l'Extractivisme de l'Acre, qu'évoque Roberto Araújo, est d'ailleurs admirablement synthétisée, dans ses tenants et ses aboutissants, par Mateus, le chef de famille qui relate son expérience : « *Mon garçon voulait retourner en forêt.* ». L'exemple des *seringueiros* de Sena Madureira est donc fort éclairant : après tout, s'il y a « migration », d'où viennent les familles en question ? Où iront-elles une fois l'échec du « retour à la forêt » entériné ?

Les « communautés » sont en réalité constituées d'ensembles plus étroits qui sont les familles ; l'impression d'organisation solidaire cède le pas devant la réalité d'une juxtaposition d'intérêts familiaux qui parfois convergent, parfois divergent jusqu'à la rupture et à l'éloignement. Cette opinion est confortée par celle de Florence Pinton et Laure Emperaire, qui décrivaient un assentamento extractiviste, Taperera, située sur le moyen Rio Negro : « *Le regroupement des familles en communauté ne signifie pas pour autant qu'il existe une réelle organisation communautaire. L'interchangeabilité des familles au sein de la communauté et la grande mobilité des individus fragilisent cette construction. (...) C'est finalement beaucoup plus la logique des trajectoires individuelles qui donnent au groupe une certaine homogénéité ou identité. Il n'existe visiblement aucune vie cérémonielle ou de festivité, mis à part les cérémonies religieuses et les fréquentes « beuveries » du dimanche. Le lien familial prime sur celui de la communauté qui ne présente aucune structure politique ou sociale réelle.* (1992 : 699)»

Les auteures soulignent « la tendance évolutive du système » par « une intensification des activités agricoles, justifiée par un désir d'autonomie et de stabilisation » (1992 : 701). L'investissement scolaire est motivé par la recherche de débouchés et de meilleures conditions d'existence. Ainsi, ajoutent-elles, « *d'un système d'exploitation des ressources naturelles commandé par l'économie régionale ou nationale, on passe à un système dont la logique semble relever davantage de stratégies mises en œuvre au niveau familial.* »

La communauté, dans cette optique, apparaît comme une réalité fluctuante, une convergence transitoire de parcours individuels.

Globalisation et communalisation

Manuela Carneiro da Cunha et Mauro de Almeida, cités par Araújo, soulignent bien le piège dans lequel sont tombés les promoteurs des réserves d'extraction, lorsqu'ils ont entériné le glissement sémantique d'une identité définie par une activité économique vers une définition essentialiste de l'autochtonie et de la tradition :

“Não são critérios substantivos que definem o que são as novas "populações tradicionais". (...) Os grupos assim chamados não são tradicionais - tornam-se "populações tradicionais"

ao embarcarem na categoria-ônibus que lhes dá acesso a direitos territoriais e a outros direitos, em troca de um preço, que são as obrigações.”

J’avais, dans le cas des Pataxó de Bahia, suggéré comme une des principales causes d’échec des programmes d’assistance la confusion entretenue par les membres des ONG entre activités traditionnelles et mode de vie traditionnel : les Pataxó acceptent de se plier à la première exigence dès lors et surtout si elle leur permet de quitter le « mode de vie traditionnel » pour accéder au patron national : télévision, carrelage, sofa, table de cuisine... Pour ce faire, ils se livrent à un pillage accéléré du bois noble situé dans le Parc National du Mont Pascal, afin de produire, à échelle industrielle, des pièces d’artisanat en bois (écuelles, planches à découper, cuillères en bois), en se prévalant du discours selon lequel « l’Indien respecte la nature, au contraire du blanc qui la détruit ».

Pour comprendre comment de tels malentendus, plus ou moins sciemment entretenus, peuvent perdurer, il nous faut à présent nous interroger sur les avatars de la catégorie « communauté » dans les discours anthropologique, politique et économique contemporains. La globalisation étant actuellement le phénomène majeur de l’occupation humaine de la planète (avec le réchauffement global qui en découle), il serait surprenant qu’une communauté, aussi traditionnelle soit-elle, se développe indépendamment du flux d’hommes, d’idées, de marchandises qui caractérise cette tendance universelle.

C’est le rapport ou la tension entre globalisation et ancrage qui nous retiendra ici. En effet, on peut considérer deux angles d’approches, apparemment contradictoires : selon le premier, le phénomène de communalisation – création d’ensembles fermés et exclusifs, le plus souvent associés à un territoire – serait une réaction à la perte d’identité et de repères entraîné par l’homogénéisation des modes de vie et de production ; selon le deuxième, ces ensembles communautaires seraient précisément un patron d’organisation sociale permettant d’entrer dans un réseau d’échange dont les modalités échappent en grande partie à l’intervention des Etats-Nations.

Roberto Araújo aborde cette question en mentionnant les nouvelles exigences des bailleurs de fonds internationaux, et au premier chef, la Banque Mondiale, face à l’occupation dévastatrice de l’Amazonie. L’Etat brésilien, sommé de verdir ses pratiques, aurait trouvé en l’organisation et le contrôle des activités d’extraction un moyen d’entraver la déforestation tout en maintenant une activité économique, ce qui n’est pas sans susciter un paradoxe relevé par Araújo :

« Un paradoxe majeur de cette ingénierie semble évident : justifier le but d’organiser l’utilisation rationnelle des ressources naturelles en s’appuyant sur des populations dont la praxis antérieure prédisposait déjà à ce faire (voire l’avait accompli en grande partie). Cette identité d’objectifs déclarée entre agents d’intervention et populations locales bénéficiaires de projets est une construction négociée à plusieurs niveaux du champ socio-environnemental. Elle donna lieu à une diversification importante des sphères de médiation entre acteurs locaux et pouvoirs politiques, en introduisant aussi de façon plus systématique la présence de ces nouveaux intervenants que sont les ONG. »

Une « sphère de médiation », lieu d’intervention privilégié des ONG, constituerait ainsi le point d’articulation entre exigences globales, politique nationale et pratiques locales.

Il vaut la peine d’examiner de plus près ces phénomènes afin de déterminer ce qui, au juste, peut être qualifié de « globalisé ».

La première remarque est que les critères environnementaux de la Banque Mondiale se sont imposés à la suite de mobilisations parfaitement localisées, ayant trouvé des relais médiatiques et des ONG prompts à s’engager. Il y a donc un double flux d’information et de prescription, sauf à considérer que Chico Mendes était le pantin d’une ONG. La nouveauté est que ces revendications localisées – le « flux remontant » - trouvent un écho planétaire, et c’est là certainement une propriété du monde globalisé.

La constitution de sujets collectifs revendiquant un traitement différencié, revendication le plus souvent associée à un territoire et à l'usage particulier que l'on veut en faire (Jolivet & Léna, 2000), est un phénomène de fond, dont la tendance se généralise grâce au *know how* des ONG, des anthropologues, mais aussi grâce aux procédures de reconnaissance récemment adoptées par les Etats – dans le cas brésilien, il s'agit des populations indigènes, des *quilombolas* et des population traditionnelles qui nous occupent.

Le « flux descendant », quant à lui, aura pour résultat une double dissolution des identités. La loi du marché globalisé ne se plie pas seulement à l'offre et à la demande, car l'offre est de plus en plus conditionnée par une demande spécifique qui porte sur les conditions de la production (commerce équitable, production biologique, matériaux certifiés...).

L'organisation communautaire permet, une fois labellisée, de valoriser un savoir-faire collectif qui est d'ailleurs souvent trompeur : ainsi, les statues de tatou fabriquées dans l'Uaçá par un artisan Palikur nommé Wet sont désignées comme « statues de M. Wet » par les autres Palikur, mais elles sont appelées « statues Palikur » par les autres ethnies amérindiennes présentes dans la région, et finalement « artisanat indigène de l'Uaçá » par les Blancs de la ville voisine (Lux Vidal, communication orale). Au contraire de l'art occidental, où une toile de Picasso vaut parce qu'elle a été peinte par Picasso, l'artisanat ou les produits de l'extraction acquièrent leur valeur après s'être dépouillés de leur origine individuelle pour devenir une forme d'expression relativement indifférenciée.

En effet, le paradoxe des « déclarations d'identité » (l'expression est de Michel Agier) est que pour être reconnues comme telles, et donc médiatisées et véhiculées, elles doivent s'affranchir de toute particularité pour se couler dans le moule universel de la « différence »⁶. Entendons par là que les signes diacritiques de la différence et de l'identité finissent par se confondre : la globalisation secrète, sous couvert d'altermondialisme, des discours stéréotypés, fondés généralement sur le « rapport harmonieux avec la nature » - en une logique dichotomique relevée par Araújo, logique qui a de beaux jours devant elle. Cette homogénéisation de la différence est perceptible dans le discours identitaire qui, pour être intelligible à autrui, doit être fondé non tant sur des réalités locales que sur d'autres discours, dont il réélabore le contenu en jouant sur certains éléments structurants, reconnaissables par toutes les parties. Citons Bruce Albert (1997 :193), qui parle à propos des revendications amazoniennes d'un véritable "espéranto politique" :

« Les leaders indiens ont dû apprendre à traduire les revendications de leurs groupes à travers les figures imposées d'une indianité culturellement audible et politiquement efficace sur une double scène : une scène locale, où prédomine encore le discours légaliste (citoyenneté et droits collectifs), et une scène globale, où règne surtout l'imaginaire ethno-écologiste (savoirs naturalistes et "éco-mysticisme"). »

Le contenu et la portée du discours identitaire sont déterminés par les fins poursuivies, et non par une situation réelle, laquelle n'a fait que *motiver* le discours. Ainsi, le caractère irréductible d'une identité, ce qui la rend incommunicable et donc digne d'être préservée, doit être facilement discernable par autrui si l'on veut que la démarche soit comprise et appuyée. Plutôt que d'énumérer une liste d'idiosyncrasies, de connaissances ancestrales et très spécifiques à un environnement, l'efficacité du discours requiert un arsenal d'images stéréotypées qui facilite le travail des ONG en charge de la médiation. Or, le discours identitaire par excellence, depuis au moins une quarantaine d'années, est celui de l'autochtonie et de la tradition, un exercice auquel les membres des Réserves Extractives s'adonnent volontiers.

⁶ Poutignat et Streiff-Fenart observent à juste titre que les différences devenant emblématiques, il n'est pas contradictoire d'observer que la diversité culturelle peut diminuer tandis que la diversité ethnique se maintient ou s'accroît (1995 : 141).

Araújo relève ce qui distinguait, dans les projets initiaux, les RESEX des terres amérindiennes :

« *Différemment des Réserves indiennes, habitat de groupes revendiquant un lien de continuité, reconnu par la société environnante, avec les premiers occupants du pays, le projet d'établissement extractiviste se définissait par rapport au type d'activité économique des populations bénéficiaires.* »

Cette différence est une véritable épée de Damoclès pour les occupants des RESEX. Comme l'explique Véronique Boyer, « le titre de propriété obtenu au titre de *quilombolas* ou d'indiens est définitif alors que l'*assentamento* extractiviste repose sur un contrat de concession d'usage de terres dont l'État demeure propriétaire » (communication orale, 2006). Les occupants des RESEX sont donc, à juste titre, travaillés par la question de l'identité, d'où leur demande adressée à l'anthropologue d'établir des généalogies afin d'inscrire l'occupation spatiale dans une dimension temporelle. Cette demande spécifique des habitants des RESEX (dans ce cas précis, il s'agissait de la RESEX du Rio Cajari) est inspirée du discours de l'autochtonie et de l'ethnicité, auquel il se réfère en permanence – l'appellation « peuples de la forêt » revendiquée par les extractivistes prête d'ailleurs volontairement à confusion.

Cette dimension spatiotemporelle est un pré-requis pour accéder au marché globalisé, d'où l'appellation privilégiée de population « traditionnelle » qui renvoie à un ancrage dans le temps, partageant ainsi la principale caractéristique de l'identité ethnique : « Ce qui différencie en dernier ressort l'identité ethnique d'autres formes d'identité collective, c'est qu'elle est orientée vers le passé » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 13).

« Traditionnel », en dépit de l'avertissement de Cunha et Almeida, s'applique dorénavant à la population, et non pas à l'activité, accréditant ainsi l'idée d'une pérennité de ceux qui la pratiquent, cela en dépit des études qui, nous l'avons vu, pointent l'extrême fluidité de ces organisations communautaires. L'idée sous-jacente, à l'échelle globale, est que certaines catégories de population entretiennent un lien privilégié et essentiel avec la terre, comme c'est le cas du « paysannat » en France, terme qui a retrouvé tout son lustre après avoir été occulté par deux générations « d'agriculteurs », c'est-à-dire de techniciens privilégiant la maîtrise technique plutôt qu'un lien avec la terre et le « pays ». *Agriculteur* renvoie en effet à une activité économique, tandis que *paysan* renvoie à un ancrage territorial – d'où le fort impact médiatique, en France, d'un José Bové et de sa Confédération Paysanne⁷.

On observe donc une standardisation des discours identitaires qui démontre que chacun trouve son compte dans cette confusion. Les populations indigènes sont elles-mêmes obligées de justifier d'une activité soutenable s'ils souhaitent diffuser leur artisanat, de même que les *seringueiros* doivent justifier d'un ancrage territorial s'ils veulent pratiquer, en plus de l'extraction proprement dite, des activités annexes telles qu'élevage ou pisciculture.

Enfin, l'opinion publique mondiale doit elle-même trouver quelque réconfort dans cette idée qu'il existe des poches de résistance à la marchandisation de la planète, dont le terme « activité traditionnelle » est devenu un antonyme, à défaut d'alternative réelle en l'état actuel des choses.

Conclusion

Après avoir longtemps été appréhendée comme une catégorie anthropologique, la communauté, selon toute apparence, est devenue une catégorie politique, une forme d'organisation de sujets collectifs formant une entité juridique et administrative. Elle peut être considérée comme le résultat de la redéfinition et de la fragmentation des ensembles nationaux entraînées par la globalisation. Cette entité est récente, encore instable, et sa définition est rendue complexe du fait qu'elle intègre, outre des traits « ethniques » ou

⁷ L'épouvantail de la Confédération Paysanne, tout à fait logiquement, est la Fédération Nationale des Syndicats d'Exploitants Agricoles, qui se dissimule sous l'acronyme FNSEA.

« culturels », un mode de production qui, à des degrés divers, l'engage juridiquement, et qui lui vaut l'appellation de « population traditionnelle ». En d'autres termes, les communautés en question ne sont pas simplement un échelon de l'organisation territoriale et administrative des Etats de la Fédération ; elles sont aussi, et c'est là une nouveauté, placées en situation d'interlocution avec le monde naturel ou « non-humain », celui-ci étant le garant de la survie politique de la communauté, et dont elle-même est tenue répondre. Comme le disait un leader indigène, « la forêt est notre avocat » - expression qui, prise au sens propre, nous permet d'appréhender les formes que pourrait revêtir le « monde commun » défini par Bruno Latour, selon lequel notre organisation sociale doit prendre en compte, y compris dans ses instances de délibération et de décision, le « plurivers », incluant donc, en tant que « partie contractante » (langage juridique) ou « tiers inclus » (langage perspectiviste, Cf. Viveiros), le monde naturel.

Du point de vue anthropologique, cependant – et la communication de Roberto Araújo est éclairante à cet égard – la « communauté », comme concept, ne permet manifestement pas d'appréhender la complexité des dynamiques sociales propres aux groupes étudiés, dynamiques qui obèrent bien souvent les projets de développement durable et plus généralement, l'idée de « sustentabilité » inhérente à ce type d'organisation. Premièrement, parce qu'une rhétorique stéréotypée, affranchie du réel, est ancrée dans les modes d'expression de tous les acteurs impliqués dans la mise en place de RESEX et autres territoires à régimes juridiques spéciaux ; deuxièmement, parce que les dynamiques territoriales relèvent avant tout de stratégies familiales, en accord avec leurs projets d'existence et leur orientation religieuse. La question de la constitution et de l'organisation des groupes domestiques est donc centrale : ce sont le plus souvent ces groupes qui constituent les unités de production et de distribution, la réalité démentant généralement la vision bucolique des « communautés solidaires ». Ce sont ces stratégies familiales qui conditionnent, en ultime instance, le respect des engagements pris à titre collectif.

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT Bruce, 1997, « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne », *Cahier des Amériques latines*, n°23, pp.177-210
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de, 1996, « Le Statut de la Terre et les Réserves Extractivistes » *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, v. 1996, p. 169-189
- BOYER Véronique, 2002, « Quilombolas et évangélistes : une incompatibilité identitaire ? Réflexions à partir d'une étude de cas en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, p.159-178
- BOYER Véronique, 2005, « Ethnographie d'une communauté rurale. Réseaux religieux, liens de voisinage et participation syndicale : la formation d'une congrégation évangélique dans le sud du Pará », in Albaladejo, Christophe & Arnould de Sartre, Xavier (Dir.). *L'Amazonie brésilienne et le développement durable. Expériences et enjeux en milieu rural*. Paris : L'Harmattan, Collection Amérique Latine, p.230-249.
- CASTRO Edna, PINTON Florence (org.), 1997, *Faces do Trópico Úmido : conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*, Belém, Cejup : UFPA-NAEA
- CHARTIER D. et OLLITRAULT S. (2006), « ONG et développement durable : les liaisons dangereuses » in AUBERTIN C. et VIVIEN F.-D. (dir.), *Le développement durable : décrypter les enjeux politiques*, 2006, La Documentation française, Paris, p. 93-114.
- CHASSAIGNE Philippe, 2001, « La communauté, espace de solidarité dans les villes anglo-saxonnes, XIXe et XXe siècle », in GUILLAUME P., *Les Solidarités : le lien social dans tous ses états*, Bordeaux, MSHA, p.83-100

CUNHA Manuela Carneiro da ; ALMEIDA, Mauro William Barbosa de, 2000, *Indigenous People, Traditional People, and Conservation in the Amazon*, Daedalus/Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, Massachusetts, v. 129, n. 2, p. 315-338

DELAUNAY Daniel, 1984, « Indien, caboclo et paysan : formation du paysannat dans le Ceará », *Cahiers de l'ORSTOM*, vol. XX n°1, p.43-69

DROULERS Martine, Le TOURNEAU François-Michel, MACHADO Luciana, « Conflits d'usage de l'espace au Rondônia (Amazonie brésilienne) », *CYBERGEO* n°194, 21 Août 2001

GALVÃO Eduardo, 1955, *Santos e visagens – Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*, São Paulo, Cia Editora Nacional

GRENAND P., 1980, *Introduction à l'étude de l'univers wayampi : ethno-écologie des Indiens Wayampi du haut Oyapock*, Paris, SELAF, « Traditions orales »

GRENAND Pierre et Françoise, 1990, « l'Identité insaisissable du caboclo amazonien », *Etudes Rurales* 120, oct-déc., p.17-39

GROSSI Gabriele, 2004, *Ici nous sommes tous parents, Fêtes et rituels chez les Pataxó du Mont Pascal*, Thèse de Doctorat, EHESS

KOHLER Florent, (à paraître), *Tombeau des Aymorés : Le Monde souterrain des Indiens Pataxó*

JOLIVET M.J., LENA Ph., 2000, « Des Territoires aux Identités », in JOLIVET M.J. (ed.), *Autrepart - Logiques identitaires, logiques territoriales*, n° 14, p.5-16

LÖWY Michael, 2000 (1996), *A Guerra dos Deuses – Religião e Política na América Latina*, Petrópolis, Vozes

MAUES Raimundo Heraldo, 1977, *A Ilha encantada – Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Dissertação de Mestrado, Brasília

PINTON, Florence, EMPERAIRE Laure, 1992, « L'Extractivisme en Amazonie brésilienne : un système en crise d'identité », *Cahier des Sciences Humaines* 28 (4) : 685-703

POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, PUF, "le Sociologue"

TASSINARI Antonella Maria Imperatriz, 2003, *No Bom da Festa – O processo de construção cultural das Famílias Karipuna do Amapá*, São Paulo, EdUsp

TIPHAGNE Nicolas, 2005, *Entre Nature et culture, les enchantements et les métamorphoses dans le monde caboclo de l'Est de l'île de Marajó : invention et discours sur l'autre, prémisses d'une identité*, Thèse de doctorat, Université de Paris VII

TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société*, Paris, Retz- GEPL, 1977 (1° éd. 1960)

VIEGAS Suzana de Matos, 2001, "Trilhas: Território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil". In Ramalho, Maria Irene & Ribeiro, António de Sousa (orgs). *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto. Edições Afrontamento, p. 185-212.

WEBER Max, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971